

INTERPRETI

Il modello
teologico
di Johann
Baptist Metz

RENZO GARDENER

« Il futuro messianico della fede non conferma né rafforza semplicemente il nostro futuro concepito in modo borghese: non lo integra, non lo eleva, non lo trasfigura. Ma lo interrompe ».

(Metz)

« Se si vuol dare uno sguardo essenziale alle teologie più creative, più lette, più dibattute in campo cattolico ed ecumenico di questi ultimi vent'anni, si dovrà far riferimento alla teologia della speranza, alla teologia, politica, alla teologia della liberazione » (R. Gibellini).

La prima, la teologia della speranza, prospetta un nuovo progetto teologico di riformulazione dei contenuti del cristianesimo lungo l'asse dell'escatologia in dialogo con la speranza mai sopita dell'ebraismo, cui tuttavia manca il fondamento cristologico e in dialogo con la filosofia della speranza di Ernst Bloch (« Principio speranza ») nella quale a sua volta il messianismo si arrende al marxismo e si impaluda nella totale immanenza. Suo impegno è, lo rimarca acutamente il caposcuola J. Moltman, il porsi, in modo incontrovertibile, il tema della missione dei cristiani nella società secolare.

L'ultima, la teologia della liberazione, che tanto fa parlare di sé e il pensiero corre subito a Gutierrez e L. Boff, immette nel discorso ecclesiale, e ciò su scala continentale, la categoria di liberazione, sostitutiva del concetto di sviluppo del tutto inadeguato e inefficace. In tale teologia la società non è vista come un tutto organico riformabile attraverso graduali correzioni, ma come un complesso di forze in tensione e quindi di tipo dialettico. La domanda primaria che in tale prospettiva si impone, non verte tanto sul come parlare di Dio in un mondo adulto, ma piuttosto sul come poterlo annunciare Padre in un mondo non ancora umano. Ai propugna-

tori di tale teologia il cristianesimo appare davvero disumano se insegnasse a sopportare soltanto disumanità e si limitasse a consolare. E' inammissibile che « la Chiesa tenga insieme nel suo seno sventurati e spettatori di sventura, sofferenti in gran numero e un gran numero di indifferenti, imponendo al tutto l'appellativo di "communio" dei credenti » (Metz). Ecco perché tale teologia si arrovella nel tentativo di situare storicamente in un contesto di oppressione denunciato già a Medellin e successivamente a Puebla i temi fondamentali e consequenziali dell'annuncio cristiano. E' quindi una teologia che si incarna e ne avverte profondamente la necessità nella prassi con assunzione di metodologie piuttosto inconsuete per la felpata diplomazia del centralismo curiale romano che si avverte così scavalcato nei suoi tradizionali rapporti di vertice con chi nel continente sudamericano guida la storia. Qui è da supporre stia, a giudizio di più d'uno, non poca ragione della diffidenza e del timore con cui tale teologia a livello eurocentrico e statunitense è valutata.

L'affermazione della dignità dell'uomo

La seconda, la teologia politica, si rivolge al credente adulto del mondo europeo in particolare, che ha abbandonato o è tentato di accantonare una rilettura critica del messaggio cristiano, dopo averlo recepito già addomesticato in schemi e forme di vita che ne hanno svigorito, ridotto a buon placebo, tutta l'energia originaria. Intende quindi aiutare a superare la religione cosiddetta "borghese" che, accantonate le virtù messianiche dell'amore incondizionato e disinteressato, è stata irretita e avvilluppata nelle categorie tipicamente borghesi dell'autonomia individualistica, della concorrenzialità, del successo, del possesso, della stabilità, dell'utilizzo del servizio religioso su richiesta.

Il caposcuola di tale modello teologico è Johann Baptist Metz. Nato nell'alta Baviera nel 1928, copre attualmente la cattedra di Teologia fondamentale alla facoltà di teologia Cattolica dell'università di Münster (R.F.T.) ed è membro del comitato internazionale di direzione della rivista « Concilium ». Qualche anno fa, quando il clima culturale e sociale appariva a livello europeo più vivace e dialettico e i dibattiti sul versante teoretico erano più partecipati e sentiti, la sua notorietà era più in auge. Il momento attuale sembra segnare un certo ristagno; servizi, strutture, funzioni sono soggetti al peso di uno strisciante logorio, prevale la tentazione da parte di

non pochi di arroccarsi nella difesa e di scartare di botto tutto quello che ha sapore di critica nei confronti di istituzioni troppo superficialmente sacralizzate, anche quando quest'ultima si pone in modo puntuale e corretto.

J. B. Metz orientò inizialmente i suoi studi nell'accentuare una inusitata prospettiva in Tommaso d'Aquino: l'orientamento antropologico di questi pur in una visione fortemente condizionata dal cosmocentrismo greco. Ne fu espressione il discusso lavoro « Antropocentrismo cristiano » del 1962 che presenta un Aquinate anticipatore della filosofia moderna per il nuovo ruolo che lo stesso Tommaso affiderebbe alla persona e alla sua coscienza. In ciò Metz portò a maturazione un'intuizione del suo maestro K. Rahner.

Proprio l'ansia di prendere partito per una autentica coscienza e per una rigorosa affermazione della dignità e libertà umana, in cui gli ordinamenti politici, sociali, giuridici hanno il loro fondamento — e pertanto gli stessi mai possono pretendere di avere il carattere di assolutezza — e il susseguirsi di una nuova « mens » e di prese di posizione dell'immediato dopo Concilio, che investirono soprattutto il cammino concreto dei credenti, spinsero il nostro teologo ad un'analisi approfondita della storia che si apriva con altre attese nei confronti del futuro, quel futuro già prospettato in chiave utopica da E. Bloch e già fatto proprio nella più convincente dimensione della speranza teologica da J. Moltmann. Inoltre l'attenzione alle tematiche sviluppate dalla scuola di Francoforte con la « Teoria critica della società » che faceva emergere alla coscienza le contraddizioni fondamentali della società tecnologica contemporanea e si proponeva di elevare la ragione, costretta ormai a puro ruolo strumentale e a legittimazione dell'esistente, alla sua autentica funzione critica, sollecitò il teologo di Münster a ripensare il peso del messaggio cristiano, la sua forza propulsiva nella storia aperta ad un futuro promesso e non solo auspicato, realizzabile in parte già fin d'ora e non trasferibile solo nell'al di là. La storia avrebbe dovuto inglobare in modo determinante anche il futuro intramondano, l'hic et nunc da intendersi non preminentemente come problema tecnologico-scientifico, ma soprattutto come fatto politico-sociale. maturò così un proprio progetto teologico che egli non trovò di meglio che qualificare come « Teologia politica », una teologia cioè che avverte pienamente la responsabilità pubblica del messaggio cristiano nella vita quotidiana secolarizzata sì, ma non per questo necessariamente aliena dall'influsso della fede nel suo dispiegarsi.

Il significato della « teologia politica »

La denominazione di « Teologia politica » data da Metz alla sua teologia fondamentale suscitò un dibattito appassionato nella Germania Federale, caratterizzata negli anni immediatamente postconciliari, sul piano politico-sociale da un'apertura a sinistra e dalla svolta elettorale del 1969 che vide la maggioranza relativa dei Socialdemocratici. L'uso di tale termine « Teologia politica », che veniva a dar voce ad un eterogeneo intreccio di esigenze ed aspirazioni espresse non solo a livello teologico-filosofico, ma rilevabili anche nella base della Chiesa stessa, apparve, proprio per le implicazioni di uno stretto parallelismo e talora di rigida identificazione tra istituzioni civili e istituzioni religiose e rispettive leggi di reciproco sostegno attuate in un passato non del tutto dimenticato, esposto a non poca ambiguità e a facili equivoci. L'aggettivo « politico » toccava un tasto molto sensibile della coscienza contemporanea, nella quale operano sempre e in modo evidente i più diversi schemi di attrazione e di repulsione, di adesione entusiastica e di rifiuto netto carico di sospetti di varia natura.

Proprio per ovviare ai fraintendimenti troppo facili al riguardo, Metz dichiarava che non intendeva, utilizzando tale termine — a suo avviso non ne esistevano di così pregnanti —, politicizzare la fede, programmare iniziative politiche, creare spazi entro la riflessione teologica che avessero come oggetto specifico la politica e sublimarne metafisicamente determinate strutture, offrire ai teologi frustrati una terapia consolatoria o un ambito che in qualche modo offrisse loro capacità di risonanza nel turbinio ideologico del momento.

In cosa consiste quindi tale « T. P. »? Per rispondere adeguatamente è opportuno cogliere il punto di avvio delle riflessioni di Metz. Per lui un ganglio storico che ebbe un'incidenza determinante fu il fatto « Illuminismo ». Fu l'illuminismo — a giudizio di Metz e non solo suo — che fra le tante innovazioni ne operò soprattutto due, una in negativo e una in positivo: il pesante giudizio sulla fede religiosa intesa come azzeramento di dignità umana e strumento di compressione se non di sradicamento di autentica libertà e l'affermazione della contingenza, provvisorietà degli ordinamenti politici ritenuti fino allora intangibili quasi speculare riflesso della perfezione di Dio e quindi espressione della sua volontà. Quest'ultimo risultato fece risaltare nettamente la distinzione tra società e stato, cui non compete il diritto di assorbire entro la propria sfera tutte le funzioni organizzate. Lo stato non può più essere l'unico soggetto politico, il Leviathan che tutto divora.

Nei confronti dell'illuminismo settecentesco che continuò ad influenzare tutti i settori dell'esistenza e che specie in questi ultimi decenni è degenerato a livello di sviluppo unidimensionale in direzione di sola razionalità tecnico-scientifica è necessaria, a detta di Metz, una nuova illuminazione che ponga il messaggio cristiano nella sua autentica luce di forza propulsiva nella crescita umana in dialogo non tanto con il singolo uomo acosmicamente inteso, ma con l'uomo socialmente coinvolto in un costante sforzo di emancipazione da tutte le forze e le forme di vita che lo inceppano nelle sue aspirazioni più genuine di giustizia e di libertà.

Se l'ordinamento politico che nasce con l'illuminismo si manifesta ed opera come ordinamento di libertà, allora la politica non è tanto da intendersi come governo della cosa pubblica, ma piuttosto come storia sociale, come realizzazione storica di libertà per tutti e quindi da parte di chi è stato scelto democraticamente a gestirla, come servizio reso alla comunità.

In tale processo che dovrebbe essere sempre in atto, il cristianesimo, che per natura sua è messaggio di liberazione, può essere estraneo? Certamente no, conclude il nostro teologo. Pertanto lo stesso qualifica la sua teologia politica come nuova autocomprensione della fede nella società secolarizzata, non riducibile a funzione consolatoria individuale e privata, bensì come carica di liberazione storica; contemporaneamente come correttivo critico sia nei confronti della costante tendenza ad una eccessiva privatizzazione della fede senza con ciò ignorare o sottovalutare i problemi della soggettività, sia nei confronti della comunità dei credenti specie di coloro che fra essi sono ai vertici facilmente ingabbiati in strutture e istituzioni segnate da incrostazioni e lentezze e da tentazioni di unilateralismi e di provvedimenti talora perfino lesivi, comunque non facilitanti un'autentica storia di libertà.

Aspetti critici e aspetti costruttivi

Emerge così il compito critico-negativo e critico-positivo della T. P. consistente il primo nella deprivatizzazione della fede che è chiamata a superare il rapporto intimistico Io-Tu proprio dell'orientamento antropologico-trascendentale di K. Rahner, la relazione dialogica di persona a persona improntata a commossa profondità nell'impostazione aristocratica di M. Buber, il criterio esistenziale risolvendosi nell'« incontro tra la Parola che perdona e l'esistenza umana che da essa viene accolta ed interpellata » (Balducci) di R. Bultmann che disconosce il suo più pieno invero nella vita

associata in termini di libertà e liberazione per tutti. I limiti che emergono da tali interpretazioni elevate ed elitarie possono purtroppo prestare ancora il fianco — a giudizio di Metz — ad una ermeneutica del messaggio cristiano più consolatoria che liberatoria e qualificare la fede cristiana come sovrastruttura ideologica di una specifica prassi sociale di reminiscenza marxiana.

Il compito critico positivo sta nell'evidenziare e maturare nella pista giusta la relazione tra la concezione della fede e la sua incidenza nella prassi sociale. In ciò è di stimolo per il nostro Autore anche la diagnosi della società con la sua dialettica negativa operata — come prima si è ricordato — dai francofortesi. Il sapere tecnico-strumentale, svuotato di ogni forza critica cui è stata asservita la ragione illuministica (« Eclissi della ragione » di Horkheimer) e che ha determinato e tuttora tende a determinare situazioni disumanizzanti, induce il teologo di Münster a rimeditare e recuperare il momento dialettico negativo hegeliano con tutta la sua carica di potenzialità impedendo una rappacificazione soddisfatta ma astratta degli opposti in una sintesi falsa.

La fede cristiana, alimentata da una speranza non utopica o illusoria, ma fondata su di un futuro promesso e in parte già presente: il Regno di Dio annunciato e vissuto da Gesù, talmente vissuto che trascinò Gesù stesso in un conflitto mortale con le potenze del suo tempo, non può lasciar velare, sminuire, distruggere la propria dimensione pubblica. Come la Croce di Gesù non sta nel rapporto « privatissimum » dell'io-Tu e nemmeno nel « sanctissimum » di una sfera religiosa asettica e disincarnata, così il Regno di Dio operante nella Storia deve sempre agire criticamente in ogni momento e in ogni ambito del cammino umano: esso è giudizio e misura di ogni regno dell'uomo, di ogni assetto sociale. Tutte le situazioni e istituzioni della vita sociopolitica misurate con il metro di tale regno si dimostrano inadeguate, possibili e bisognose di miglioramento. Ogni « status » storicamente raggiunto è posto sotto la sua « riserva escatologica » e appare non nella sua insignificanza, ma nella sua provvisorietà e insufficienza. Pertanto la Chiesa e la sua teologia, proprio in forza del messaggio loro affidato, devono sprigionare da sé un compito critico-liberante nei confronti di ogni processo storico, impedendo 1) che si dia un concetto politico mondano totalizzante (nazione, classe, partito che sia), 2) che il singolo venga considerato come un mezzo per la costruzione di un futuro tecnicamente razionalizzato, 3) che la Chiesa stessa soggiaccia alla tentazione di crederci il Regno di Dio. Posta anch'essa sotto la « riserva escatologica » sarà in grado, con sincero spirito autocritico, sia verso il proprio passato non sempre luminoso, sia verso il proprio presente non sempre generoso, senza per questo

essere masochista, di aprirsi ad un futuro non di autocelebrazione ma di dono di sé.

E' nell'alveo di tale autocoscienza che acquisirà sempre maggiormente una « docta ignorantia futuri » (Rahner) e prospetterà non tanto una dottrina sociale sistematica (v. Octogesima Adveniens n. 63 di Paolo VI), quanto una nuova capacità profetica e diventerà pungolo a chi la accosta e la ascolta affinché verità sia fatta.

L'emergere del tema della « memoria »

Di fronte ad una tale visione teologica l'accusa di pancriticismo, di facili interferenze e indebite pressioni in direzione politica, l'imputazione di essere sfuocata dal punto di vista cristologico, ambigua dal punto di vista escatologico in quanto la salvezza cristiana verrebbe a coincidere ed identificarsi con la storia della emancipazione umana propugnata dall'illuminismo e quindi snaturata come teologia, non si fecero attendere.

A questo punto Metz avvertì più marcatamente il dovere di ancorare il futuro prospettato al passato originario e sottolineare che la Chiesa ha la sua radice nella volontà di Cristo e che la stessa è chiamata a tramandare « memoria passionis, mortis, resurrectionis Jesu Christi ». Una memoria nel senso marcusiano cioè capace di trasmettere contenuti che non possono e non devono venir trasfigurati in una luce di sogno, ma carichi di forza sovversiva nei confronti di un presente che non può essere come l'attesa in una sala d'aspetto nella quale si inganna il tempo, né l'espressione di un messianismo secolarizzato in cui l'inquietudine e la sollecitudine del Regno di Dio possa placarsi. Il dovere è quello di misurarsi con il contingente e mai consente di disertare il campo della prassi limitandosi ad utilizzare la teoria di senso in modo astratto come si regola H. Küng nella sua pregevole opera « Essere cristiani ». L'ortoprassi è il prezzo dell'ortodossia. La tanto discussa crisi di identità del cristianesimo non è primariamente crisi del suo messaggio, bensì — a giudizio del nostro teologo — dei suoi soggetti e delle sue istituzioni che troppo e troppo frequentemente si sottrarrebbero al senso necessariamente pratico del messaggio stesso. Il Dio cristiano, incalza Metz, non si lascia conoscere solo a livello intellettuale-argomentativo, ma coinvolge ipso facto ad una revisione della scala dei valori e degli interessi e determina alla sequela. Una autentica Cristologia esige che il Cristo sia sempre pensato in modo da non essere mai soltanto pensato ed implica non solo una

prassi individuale, ma una prassi sociale improntata eticamente che rivaluti ogni singolo soggetto umano e stimoli alla solidarietà. Contro Adorno che vede la lotta per il soggetto perduta sia sul versante borghese per lui ormai superato (ma è proprio vero?) sia sul versante socialista non ancora maturo, Metz propugna nella comunità umana ed in particolare dei credenti un deciso protagonismo del soggetto che mai deve perdersi in dissolvenza a favore della società.

Prassi quindi e soggetto nella prassi devono acquisire nella coscienza dei cristiani un nuovo ruolo proprio in virtù della categoria della « memoria rischiosa » di Cristo.

Il ruolo della Chiesa e della teologia

La Chiesa è la comunità che fa costantemente memoria di lui e che narra il fatto della redenzione totale avviato e destinato a continuare. La narrazione è per natura sua performativa, tende cioè alla comunicazione dell'esperienza vissuta. E' importante perciò non celare il potenziale memorativo e narrativo del messaggio cristiano. Memoria e narrazione a loro volta si fanno pratiche mediante la categoria della solidarietà che è mistica e politica ad un tempo: mistica in quanto ha la sua scaturigine e germinazione nel mistero del dono di Cristo, politica perché si esprime come prassi nella storia e nella società e supera per sua natura il principio di scambio e il divieto di gratuità propri della « mens » borghese e paritariamente il criterio riduttivo, anche se proclamato internazionale a livello teoretico, di classe operaia che difficilmente riesce ad accantonare odio e violenza, difettando di sincero palpito religioso. In tale solidarietà la Chiesa deve aborrire qualsiasi visione elitaria, superare pretese o atteggiamenti paternalistici che consentono ancora di porre se stessa come istituzione per il popolo anziché del popolo, non esimersi da un impegno storico-concreto affinché ciascuno sia veramente soggetto in grado non solo di poter accostare il messaggio cristiano personalmente, ma di poterlo meditare senza stampelle entro il mistero della propria coscienza, vera porta di apertura e di contatto sull'Eterno.

Solo così la Chiesa — osserva Metz — sarà in grado di diventare patria della speranza nel Dio dei viventi e dei morti dove ciascuno si sente a casa propria nella sua autentica dignità.

A questo proposito il nostro teologo ritiene che la Chiesa cattolica non abbia ancora accettato la sfida della genuina libertà all'autorità o che abbia l'intenzione di accettare tale sfida senza una pro-

fonda riforma e che comunque appaia in ritardo di fronte alla sensibilità della società attuale per non aver risposto, se non con carenze e lentezze, ai problemi posti dall'illuminismo che devono essere tutt'ora criticamente accolti e meditati.

In coerenza al suo orientamento ermeneutico sia circa il compito della Chiesa sia della funzione della teologia fondamentale, Metz tenne, anche in qualità di consultore dei vescovi tedeschi fin dal 1971, una sua relazione nella Katholikentag di Friburgo nel 1978. La stessa fu duramente criticata dal presidente della Conferenza Episcopale tedesca, arcivescovo di Colonia card. J. Höffner nell'anno successivo a Tolda. Nell'estate dello stesso anno il card. J. Ratzinger bloccò la nomina di Metz alla prestigiosa cattedra di Teologia fondamentale di Monaco che prevede per il titolare della stessa anche la direzione di un istituto ecumenico. Tale provvedimento fu preso in accordo tra autorità ecclesiastica e competente ministero del culto della Baviera, retto dal dott. Maier che pubblicamente qualificò la T. P. di Metz come teologia della rivoluzione, una specie di criptomarxismo o marxismo camuffato. A suo avviso in essa il ruolo della Chiesa decadrebbe a figura di istanza politica di opposizione extraparlamentare, ad entità sociale tra le molte in situazione di rivalità e concorrenza nella lotta politica.

Questo travisamento dell'intento della T. P. metziana e il conseguente veto della nomina di Metz alla cattedra di Monaco fece scattare la forte reazione di K. Rahner nella lettera aperta: « Ich protestiere » (Offener Brief an Kulturminister Hans Maier und Kardinal Joseph Ratzinger. Eine Vormeldung zur Abhebung von Johann Baptist Metz in Publik Forum n. 23/1979 - riportata in versione italiana su « Il Regno »).

Da allora nel corso di questi ultimi anni gli interventi e le messe a punto di Metz posero l'accento con maggior decisione e rigore su di una radicalizzazione mistico-politica della vita ecclesiale come urgenza di sequela e su di un doveroso superamento della frenante visione eurocentrica in teologia chiamata ad una fiduciosa attenzione agli stimoli provenienti dalle Comunità di base e dalle Chiese del terzo mondo.

La centralità dell'incidenza storica della fede

Che dire di tale progetto teologico di Metz? Ogni prodotto umano è sempre segnato da pregi e limiti, elementi caduchi ed aspetti validi e condivisibili sprigionano da ogni tentativo di rispondere in modo adeguato al processo storico.

Certo la teologia di Metz, non volendo solidarizzare teologicamente con una qualsiasi prassi determinata, delude i credenti impegnati che proiettano in essa certe speranze. Non ancora fissata in un sistema teoretico si propone come punto d'onore di non farsi catturare da chiunque intenda fissarla su di un modello già conosciuto di prassi politica.

Per un altro verso più d'uno tende sgradevolmente a confondere in modo unilaterale la nozione di prassi con l'azione in riferimento all'utile. Il problema di Metz non è di rendere socialmente utile Dio dopo che lo stesso lo si è reso inutile con il processo di secolarizzazione, ma piuttosto di sapere a quali condizioni un discorso di Dio possa avere una portata politicamente emancipatrice.

E' certo comunque che tale T.P. pone questioni troppo serie per pensarla, come certuni fanno, un'ondata di moda. Nel crollo ovunque avvertito delle ideologie e nella percezione del nuovo compito della politica che è chiamata a preparare un nuovo futuro del mondo, la parola di Cristo ricupera nella T.P. di Metz la sua vera dimensione che è di incidenza e di indirizzo in tutte le espressioni umane che sempre hanno una responsabilità pubblica. ■

Testi e silloge significative di J.B. Metz

- 1) Antropocentrismo cristiano - Borla, Torino 1969
- 2) Sulla Teologia del mondo - Queriniana, Brescia 1969
- 3) La fede nella storia e nella società - Queriniana, Brescia 1976
- 4) Al di là della religione borghese - Queriniana, Brescia 1981